تحوّلات مفهوم السلطة السياسية في الدولة الإسلامية (1-300 هـ)

موفّق سالم نوري

تمهيد

أحدث ظهور الإسلام تحولا شموليا وعميقا في حياة الجماعة البشرية التي اعتنقته ليس فقط على مستوى خصائص الأفراد بوصفهم أفرادا، بل امتد ذلك بنفس المستوى من الكفاءة – شمولية وعمقا – إلى خصائص الجماعة أيضا ليمنحها نظاما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا وعقَديا، استند في جوهره إلى المضامين التي احتواها الإسلام في مختلف نواحيه. إن نظام إدارة شؤون الجماعة ومصالحها قدّم الإسلام ليس بوصفه شكلا تعبديا وحسب، بل بوصفه بناء حضاريا متكاملا أصيلا بكل أبعاده منفصلا عن بنية المفاهيم السائدة آنذاك.

وحتى تكون النظرة التقويمية إلى نظم الإسلام المختلفة، موضوعية منصفة، لا بد عند فحص هذه النظم من التمييز بين بنائها النظري وتطبيقاته في مرحلة القدوة أو المعيار– السيرة النبوية والخلافة الراشدة – من ناحية، وبين ما امتد إلى التطبيق في المراحل اللاحقة من مؤثرات غير إسلامية في مضامينها الداخلية، عدّها البعض في صميم بنية النظم الإسلامية، متوخيا إسدال الستار على جوهر هذه النظم أو حتى الطعن فيها وتشويهها. فجاءت هذه الدراسة محاولة

لتتبع التحولات التي أصابت مفهوم السلطة السياسية في القرون الثلاثة الأولى من عمر دولة المسلمين.

أولاً : نشأة السلطة السياسية في الإسلام

أكد الباحثون على أن مردّ السلطة العامة المطلقة في الإسلام إلى الله تعالى وبما اصطلح عليه بـ" الحاكمية " وتأيد ذلك في القرآن الكريم بما يزيد على مائتي آية يقف في مقدمتها قوله تعالى ﴿إنِ الحُكمُ إلاَّ لله﴾[2] وتعني هذه الحاكمية : نزع جميع سلطات الأمر والنهي وعموم التشريع من أيدي البشر، منفردين أو مجتمعين، ليكون ذلك من اختصاص الله وحده[3] وإن الحاكم في الإسلام يمارس سلطة الله بوصفه وكيلا ومؤتمنا عليها، بحيث لا تتجاوز هذه المهمة حدود تطبيق القانون الإلهي (الشريعة) تطبيقا لا يخل بها ولا يحرّفها [4] دون أن يضفي عليه ذلك أية أوصاف ذات طبيعة قدسية، أو الادعاء بأنه يحكم بموجب حق إلهي مطلق. فالسيادة لله وحده ولشرعه، والسلطات مستمدة من الأمة، ويبقى الحاكم بينهما يدير شؤون الأمة بموجب مقتضى الشرع ومقاصده. أما الذين هاجموا هذه النظرية بوصفها تمثل "حكومة جاهلية صنمية"[5] فإنهم انطلقوا في الواقع من خصائص التجربة الأوربية في العصور الوسطى وما أعقبها في ميادين العلاقة بين الكنيسة والملكية وما أفرزته من مفاهيم وتصورات ونظريات. لذا لا بد من التنبيه إلى أن محاكمة أية فكرة أو ممارسة، لا بد أن تكون في ضوء المفاهيم المعيارية المتكونة الناشئة في رحم البيئة عينها، لا على أساس المفاهيم والمعايير الزاحفة من البيئات الأخرى مهما كانت التسويغات والتخريجات. وفي تقديرنا، فإن خطر الغزو الثقافي لا يتمثل فيما ينتجه الآخرون من أفكار ومفاهيم، بل يتمثل الخطر فيما يستورده البعض من هذه المفاهيم ويعمل على تمثلها ومحاولة تلوينها بمفاهيمنا الخاصة أو إضفاء العلمية والعقلانية الموضوعية عليها،

حتى تكون مقبولة في نظر الجمهور على الأقل لتعمل على تضليله، وتحت شعارات من نوع : حوار الحضارات والتفاعل الحضاري وحوار الأديان، متجاهلين ضرورة التمييز بين ما هو مادي أو مفاهيمي في المنتَج المستورد، إذ لكل منهما سياقاته الخاصة في التعامل معه. كما أغرق هذا البعض في دعاوي العولمة التي تعمل على فرض نمطية واحدة على العالم بأسره، تحت تأثير القدرات الهائلة للاتصال التي وفرتها التقنيات الحديثة، والمقدرة الكبيرة على توليد الأفكار والنظريات المضللة. إن ذلك يقود إلى استصدار أحكام ليست أقل من جائرة – بحق بنائنا الفكري والتاريخي، وربما امتد ذلك إلى جوهر العقيدة نفسها.

ولما كانت حاكمية الله تعالى متمثلة بالنص المقدس (القرآن الكريم) كان لابد لهذا النص أن يجد طرقه إلى بني البشر للعمل بموجبه، فاصطفى الله (سبحانه) من بين هؤلاء من جعله نبيا رسولا أوحى إليه هذا القرآن. وهذا النبي الرسول لا تقتصر مهمته على التبليغ فقط، بل امتدت إلى الشرح والبيان والتفسير وتفصيل ما أجمله القرآن الكريم بسنن وأفعال مخصوصة دالة على معان مطلوب من المسلمين مراعاتها بقدر مراعاتهم القرآن في شؤون حياتهم المختلفة استدلالا بقوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ (6) وأوجب الله طاعته عليهم ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (7)بل وأمر بالتسليم له تسليما كليا ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا ممّا قضيت ويسلموا تسليما﴾(8) ووردت عشرات الآيات التي تؤكد طاعة الرسول ﷺ مقرونة بطاعة الله (تعالى). ولأن حياة المسلمين نمت على أساس كونها كلاً متكاملا لافصل بين جوانبها المختلفة، لذا فإن طاعتهم للرسول ﷺ كانت في كل ماصدر عنه في أمور دينهم ودنياهم. وحادثة تأبير النخيل مشهورة في هذا الصدد. على أن مثل هذا الأمر لم يكن ليتحقق عند أول وصول الرسول ﷺ إلى المدينة، بل احتاج الأمر إلى بعض الوقت لصقل عقول المسلمين وتهيئتها لمثل هذه الطاعة.

ولما كان ميدان السلطة السياسية هو مدار حديثنا هنا، نقول إن وضع الرسول ﷺ لـ"الصحيفة" في العام الثاني للهجرة[9] كان مرحلة متقدمة من ممارسته للسلطة السياسية في المدينة على الرغم من أنها كانت لا تزال تتكون من فئات متعددة غير متجانسة : مسلمون ومنافقون ويهود ومشركون. كما أن نظام المؤاخاة الذي أوجده الرسول ﷺ أكد سلطاته على المدينة لأن هذه المؤاخاة ألغت تركيبة القبيلة السابقة (الصلبية والحلفاء) ليندمج الجميع في إطار الأخوة الإسلامية. فتكون للحليف أو الدخيل نفس حقوق ابن القبيلة من الصلبية. وهنا برز أيضا مفهوم الأمة الذي أكدته الصحيفة، وحلت فيه رابطة العقيدة محل الروابط السابقة، لنصل من ذلك إلى أن الرسول ﷺ أنشأ في المدينة دولة تمتع فيها بسلطات واسعة استمدها من حاكمية الله المطلقة عن طريق القرآن الكريم الموحى به إليه. وتعزز ذلك بقدراته على القيادة وتوجيه الأمور. ومصداق ذلك نجاحه الفائق في نشر الدعوة وتأسيس الدولة. وساعده في ذلك أيضا مبدأ الشورى الذي نص عليه القرآن الكريم ليكون مبدأ رئيسا من مبادئ إدارة شؤون الجماعة أو الأمة الإسلامية.

لقد مارس الرسول ﷺ جميع سلطات وصلاحيات الحاكم السياسي، فعين الولاة والعمال وأرسلهم إلى أطراف الجزيرة، وجهز الجيوش وخطط للمعارك واتخذ بنفسه قرارات الحرب والسلم، ومارس القضاء ووزع الفيء والغنائم. ومنح سلطاته هذه جزئيا أو كليا إلى أشخاص معينين في حالة سفره أو ذهابه للقتال. ويدور جانب كبير من كتب السيرة حول هذه المسائل المختلفة. وذلك ما يعني أن الرسول ﷺ وضع وبلور أسس دولة جديدة بنظام جديد ارتكز إلى الإسلام بكل معطياته.

في عام 11 هـ توفي الرسول ﷺ وقد أحدثت هذه الوفاة صدمة كبيرة لدى المسلمين. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم أكد في أكثر من آية أن الرسول ﷺ

ستمتدّ إليه سنن الكون كغيره كما في سور آل عمران (144)، والأحزاب (40) والزمر (30)، غير أن المسلمين سرعان ما استفاقوا من هول هذه الصدمة، كما أنهم سرعان ما التأموا للبحث في الكيفية التي ستدار بها شؤون هذه الأمة بعد وفاة نبيها. والمتتبع لوقائع هذه الأثناء وما أعقبها وطوال ثلاثين سنة يدرك جيدا أن المشكلة التي برزت لم تكن قضية شكل الحكم ومضامينه، ذلك أن هذه قضية بلورها الإسلام بعمق باتت فيه مفهومة من عموم المسلمين. بل كانت القضية فيمن يخلف الرسول ﷺ شخصيا. وقد كشف اجتماع السقيفة[10] تطلعات أكثر من جهة لاحتلال هذا المكان، وربما تحت ذرائع ودوافع متفقة أو مختلفة لينتهي الإجماع بالبيعة لأبي بكر لإشغال مكان الرسول ﷺ في إدارة شؤون الأمة. ثم لقب بـ"خليفة" رسول الله. ولم تكن هذه المفردة غريبة على مسامع المسلمين ولا جديدة عليهم، فقد أوردها القرآن الكريم بمعان عدة[11] كما وردت في السنة النبوية بمعنى محدد ومخصوص يشير إلى الأشخاص الذين سيتولون أمر المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ منها الحديث المشهور الذي طالما ردده أبو هريرة وجاء فيه : "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا ؟ قال : أوفوا : ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[12](*) .

إن سياق هذه النصوص وسياق الواقع التاريخي لظهور منصب الخلافة عنى أن هذا المنصب إنما يسير فيه صاحبه على منهاج النبي ﷺ سوى ما تعلق بالوحي. فالخليفة قائم على أمر الدين، ونطاق الدين أوسع من أي تعبير آخر لأنه يتضمن : إقامة الشريعة وديمومة تطبيقها، وإقامة مصالح الأمة بالتلازم القائم ما بين هذه المصالح ومقاصد الشريعة وأحكامها، وحماية هذا الدين والحفاظ عليه وهو الأمر الذي شهدته حقبة الخلافة الراشدة. لهذا فإن القائلين إن الصحابة الكرام عالجوا مسألة خلافة الرسول ﷺ معالجة سياسية محضة، وإن الخلافة عند الجمهور لم تكن وظيفة دينية، بل هي منصب سياسي ودنيوي[13] قد جانبوا

الحقيقة كثيرا منطلقين من المفاهيم المستجلبة إلى بيئتنا والقائمة على مفاهيم الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. وتلك حالة لم تشهدها الحقبة المعيارية التي نحن بصدد الحديث عنها. صحيح أن الإسلام، والسني منه على الأقل، ليس فيه ذلك الهيكل الوظيفي الديني المعهود في اليهودية والنصرانية. لكنه ليس من الصحيح نفي صفة (الديني) عن مؤسسة الخلافة لأن الدين يقع في صميم ممارساتها. وفي هذا الإطار من المفاهيم والأفكار بويع أبو بكر خليفة لرسول الله ﷺ ليقوم بأمر الدين، عدا ما تعلق بالوحي الذي انقطع بوفاة النبي. غير أن ذلك لا يعني الجمود عند هذه الحدود وتوقف حالة الإثراء في المضمون الديني، فالخليفة بوصفه إماما للمسلمين ومفزعهم فيما ينوبهم كان لابد له أن يجتهد فيما يعضل أمامهم من مشكلات. فأفتى أبو بكر (رضي الله عنه) برأيه في أمور عديدة فيما لم يرد فيه نص بكتاب ولا سنة[14]. وهو أمر كان قد أفرح الرسول ﷺ كثيرا في القصة المشهورة عندما بعث بمُعاذ بن جَبَل عاملا على اليمن فأخبره أنه سيحكم برأيه فيما لم يجد فيه نص من كتاب أو سنة. كما أن الصحابة الكرام ومنهم أبو بكر (رضي الله عنه) تأولوا في النصوص أيضا : فقرر قتال أهل الردة على الرغم من اعتراض بعض الصحابة بعدم جواز قتال من نطق بالشهادتين استنادا إلى سنة الرسول ﷺ، غير أن الخليفة اجتهد في تأويل هذا النص انطلاقا من روح فهمه للنص لا من شكله اللفظي لأن وحدة الإسلام ووحدة فرائضه مقصد أعلى للشريعة ولأحكامها.

وهذه المقدرة على الاجتهاد عند الصحابة جاءت من معايشتهم للرسول ﷺ وللدعوة في مراحل نشوئها المختلفة وتشربهم بروح الإسلام وغايته ومقاصده عارفين بلغة القرآن الكريم والسنة المطهرة والدلالات الرامية إليها. لذا فإن إسهامات الصحابة هذه باتت جزءا مهما من الموروث الإسلامي الذي كون الحياة النموذجية للمسلمين الأوائل، وبما كشف عن قدرات فائقة في إنماء الشريعة الإسلامية مارسها الخلفاء الراشدون منذ ابتداء خلافة أبي بكر (رضي الله عنه).

أما الماهية السياسية لسلطته فقد بينها في خطبته التي ألقاها في الناس بعد مبايعته. وجاء فيها : «قد وليتُ عليكم ولست بخيركم... فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت فقوّموني»[15] وعبرت هذه الخطبة عن خليفة بشخصية اعتيادية لا قداسة لها، له ما للمسليمين وعليه ما عليهم، وكيل عن الأمة في رعاية شؤونها، ويقع على عاتقها مراقبته في واجباته. وأمر المراقبة هذا متأصل في العلم السياسي الإسلامي منذ عصر النبوة. فكان الوحي رقيبا على الرسول ﷺ وتمثل ذلك بالعديد من آيات المعاتبة التي تضمنها الخطاب القرآني المعني به الرسول ﷺ وبانقطاع الوحي تولت الأمة مهمة المراقبة، لأن هذه الأمة هي مصدر السلطات. وبالتالي فإنها الأجدر بمهام المراقبة هذه. ولأن الدولة كانت لا تزال في دور النمو والنشوء، لذا فإن طبيعة التجربة التاريخية لم تتح فرصة تحويل هذه الرقابة إلى مؤسسة دستورية تتولى هذه المهمة. كما أن هذه الخطبة نبهت إلى أن سلطات الخليفة في الاجتهاد تحكمها القواعد والأصول التي تضمنها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. أما فلسفته الإدارية، فقامت على قوله : «لا يصلح هذا الأمر إلا شدة في غير عنف ولين في غير ضعف»[16] باعتماد المزاوجة بين المرونة والحزم بالاستناد إلى قاعدة أن التوسط في الأمور هو أفضلها. وذلك من الأخلاقيات المعروفة في الحياة الإسلامية. ومن ناحية أخرى كانت الشورى من أساسيات عمل الخليفة أبي بكر متخذا من الصحابة (رضوان الله عليهم) البيئة المثلى لاستيضاح أي قرار سياسي أو غير سياسي. كما تعززت سلطاته بالشكل السياسي الجديد للصلة بين طرفي المعادلة المتمثل بالبيعة التي كانت من الخصائص المميزة لنظام الحكم في الإسلام، ميزه عما كان معروفا من أشكال الحكم آنذاك لتمثل هذه البيعة، في إطارها الشرعي، صورة نموذجية للعلاقة بين الطرفين ـ الأمة والقائم على أمرها ـ صيغة تعاقد ضمني أو صريح بأن يؤدي كل من الطرفين التزاماته التعاقدية إزاء الطرف الآخر : وإذا كانت ثمة نقاشات دارت حول حقيقة شخصية الرسول ﷺ السياسية بحكم نبوته، فإن الوجه السياسي

للخليفة أبي بكر (رضي الله عنه) ليس من مجال للجدال فيه، وإن حاول البعض أن يزاوج بين منصب شيخ القبيلة ومنصب الخليفة، إلا أن هذه النظرة لا تخلو من أن تكون خارجية شكلية لم تتوغل في جوهر النظام الذي قامت عليه مؤسسة الخلافة الإسلامية. وعلى أية حال، مارس الخليفة الأول دوره السياسي كاملا بوصفه الشخص السياسي الأول في الدولة له صلاحياته الخاصة في إمضاء الأمور السياسية والإدارية والعسكرية والمالية والشرعية.

في عام 13 – تولى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الخلافة بتولية خاصة من أبي بكر (رضي الله عنه) وهو على فراش الموت ؛ بما عرف شرعا بالعهد أو الاستخلاف وذلك بعد مشاورات واسعة وتطمينات وتأكيدات أن شخصية عمر (رضي الله عنه) هي المثلى لمصلحة الأمة، لذلك فإنه حاز على مبايعة الجميع ؛ ولم تكن ثمة بوادر للمعارضة أو الامتناع، مما دل على إجماع الأمة على خلافته[17]. حيث أصبح بوسعه ممارسة سلطاته بوصفه خليفة للمسلمين. وفي أيامه ظهر لقب جديد للقائم على أمر الأمة هو " أمير المؤمنين" واعتقد بعض الدارسين أن هذا اللقب لم يظهر صدفة، بل إن ظهوره جاء طبيعيا للتعبير عن الطبيعة (الدنيوية) لمنصب الخليفة هذا[18]. وهي وجهة النظر ذاتها التي ترمي إلى إيجاد فصل بين ما هو ديني ودنيوي في نظام الحكم الإسلامي. وإذا كان هذا اللقب ذا ملامح سياسية عسكرية واضحة. إلا أن هذه الملامح في الواقع ليست أكثر من تأكيد للروح الدينية في وظيفة الخليفة وفي جانب الجهاد منها في هذه المرة، فلم يكن الجهاد مجرد توسيع لرقعة الدولة وبسط سلطانها على أراض جديدة بغية استعمارها واستنزاف ثرواتها، بل إن العملية هدفت إلى ما هو أسمى من ذلك بالعمل على أن يجد الدين الإسلامي طريقه إلى الشعوب والأمم الأخرى. على اعتبار أن الإسلام لم يكن دين العرب وحدهم، بل أن أُفُقه أوسع من ذلك بكثير، انطلاقا نحو عالمية تأكدت في العديد من آي القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، لذا فإن هذه المهمة ـ الجهاد ـ لا يمكن وصفها بأنها مهمة سياسية أو

عسكرية وحسب بل إن مضمونها الديني - وفي حينه بالذات - كان أكثر وضوحا وصراحة في إطار تلاحم وتداخل نظم الإسلام المختلفة لتشكل بمجملها نظرة الإسلام الكلية والشمولية إلى الكون والحياة.

عمل الخليفة الثاني على تعزيز أهم الخصائص التي طبعت خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، فأكد على مبدإ مراقبة الأمة له بقوله : "أعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولاّني الله من أمركم" [19]. وعرف عنه كثرة استعانته بالصحابة مستشيرا إياهم في أمور الأمة [20]. كما أنه اجتهد في أمور عدة متأولا فيها نص القرآن الكريم أو سنة الرسول ﷺ ومن أبرز هذه الأمور أرض السواد التي غنمت في أثناء فتح العراق، حيث تأول الآية الخاصة بتوزيع غنائم الحرب بما مكنه من تقديم مصلحة الأمة عبر أجيالها القادمة على مصلحة جيل واحد هو جيل الفتح. كما تأول ما يخص المؤلفة قلوبهم في أموال الصدقات والزكاة، مبينا أن ذلك إنما تعلق بحاجة الدولة الإسلامية إلى نوع من التحالف، في مرحلة معينة من نموها، لم تعد بحاجة إليه الآن، ومنطلقا في ذلك من فهمه لروح الإسلام وجوهر مضامينه وقواعده.

أما في الجانب الإداري، فإن الخليفة عمر(رضي الله عنه) مارس دوره، بوصفه القائم على أمر الأمة ومصالحها وحقوقها، فأوجد من الأساليب والتنظيمات ما منح الدولة كفاءة عالية في تصريف شؤونها في وقت أخذت فيه هذه الدولة بالاتساع أفقيا- الامتداد الجغرافي الواسع - وعموديا - تعدد وتنوع واجبات الدولة - مما حتم إيجاد مؤسسات جديدة تضفي مرونة عالية على تصريف الأمور. ومن هذه التنظيمات ما كان جديدا غير معهود من قبيل تدوين الدواوين. ومنها ما كان مستعارا باقتباس نظام جباية الخراج وإبقائه كما كان قائما في العراق وإيران قبل فتحهما، ولا سيما أن مثل هذه التنظيمات والأسباب ذات طبيعة فنية وإدارية ليست لها صلة خطيرة بالمفاهيم، بل يمكن إخضاعها لبنية المفاهيم الإسلامية، الأمر الذي عبر عن عقلية متفتحة غير منغلقة ولا منكفئة على

ذاتها، ليمثل ذلك بحد ذاته اللبنات الرئيسية لصرح البناء الحضاري للأمة الإسلامية.

وعلى نفس هذا المنهاج سارت الخلافة الراشدة حتى نهايتها لتبلور نظام الحكم الإسلامي في شكله ومضامينه وأخلاقياته ممثلا بخليفة منتخب بالشورى ويعمل بموجب الشورى، يمثل سلطة الله بقدر التزامه بالشريعة الإلهية، وكيل عن الأمة مؤتمن على حقوقها ومصالحها، يمارس سلطاته باستمدادها من الأمة بموجب البيعة التي هي عقد رضائي بين طرفين، وتمارس الأمة بدورها رقابتها الصارمة عليه، وله قدرة على فهم الشريعة ومقاصدها وأحكامها، ويجتهد بحدود النصوص والقواعد الشرعية. وله عقلية متفتحة قادرة على التفاعل مع المستجدات بكل أبعادها بما يحفظ للأمة مصالحها الشرعية. هذه هي المعطيات التي أفرزتها الحقبة التي عدّها المسلمون الحقبة المعيارية في تاريخهم والممتدة بين العام الأول للهجرة والعام الأربعين منها، لتجسد سلطة سياسية قامت على مفهوم الإدارة وليس على مفهوم الحكم المتسلط.

ثانياً : خصائص السلطة السياسية للخلافة الأموية

دبّت الفتنة في بنية المجتمع الإسلامي لتفضي إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفّان (رضي الله عنه)، ثم تلاحقت الأحداث لتتكثف في حرب أهلية مستعرة انحسرت عن انتقال الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان في عام 41 هـ. ويبدو أن ذلك كان إيذانا ببدء تحولات خطيرة في بنية المفاهيم المتعلقة بنظام الحكم الإسلامي، وإن حافظ على شكله الخارجي، بيد أن مضامينه وجدت لها مسارب جديدة.

وكان من بين ملامح التغير هذه عودة الروح القبلية لا على صعيد الممارسة السياسية فقط بهدف إيجاد موازنات معينة أو تحالفات من نوع خاص، بل امتدت

هذه الروح لتتغلغل في جسد منصب الخليفة نفسه. فبات إحساس الخليفة بأنه شيخ قبيلة يتفوق أحيانا على إحساسه بكونه (خليفة المسلمين) وبدا ذلك واضحا في علاقاته مع الأطراف القبلية المختلفة، لا بل في نظرة رجال القبائل إليه أيضا. مع أن شيخ القبيلة العربي لم يكن شخصا مستبدا في إرادته وقيادته إلا أن الخليفة الأموي بات شخصا مستبدا بسلطات فردية مطلقة[21] ولا بد أن يسفر ذلك عن إسقاط حقيقي لجوهر مبدإ الشورى الذي بقي ظله باهتا لم يتغلغل إلى المسائل الجوهرية من شؤون الأمة. ثم ليعني ذلك أيضا انتقال مفهوم السلطة السياسية من مفهوم (الإدارة) إلى مفهوم (سلطة الحاكم) القائمة على القهر والقسر والإرغام. وتجلى ذلك في مناسبات لا حصر لها، منها على سبيل المثال اللجوء إلى القسوة والإكراه في استحصال البيعة ليزيد بن معاوية، حيث أسفر ذلك عن نتيجة ثالثة بانتقال أسلوب تداول السلطة السياسية من الشورى والانتخاب إلى التوريث ليفضي ذلك إلى النتيجة النهائية وهو سلب الأمة حقها في كونها مصدر السلطات، على الرغم من استمرار البيعة، ولكن ليس بوصفها عقدا رضائيا بين طرفين بل بوصفها تعهدا شخصيا معززا بالإيمان بالولاء للخليفة، مما أسفر عن بروز الحقوق لجانب واحد، وهو حق الخليفة على الأمة بالطاعة والنصرة، الأمر الذي أدركه الجاحظ فوصف الخلافة الأموية بأنها كسروية وقيصرية[22] ليكون الخليفة مصانا غير مسؤول مما نجم عنه إسقاط حق الأمة في الرقابة على الخليفة. وقد وجد الأمويون في الفتنة خير مبرر لهذا التحول في مفهوم السلطة. ذلك أن قمع الفتنة والحفاظ على وحدة (الجماعة) يستلزم مزيدا من الحزم والقوة والقسر. وعبّر الحاج بن يوسف الثقفي عن ذلك بقوله " سلطان تخافه الرعية خير من سلطان يخافها"[23] ولذلك أضيف إلى صلاحيات الخليفة حقه في إصدار الحكم بالموت على مناوئيه السياسيين كالحكم الذي أصدره معاوية بحق حَجَر بن عدي وعدد من رفاقه[24]. وفي ذلك بدء اللجوء إلى القمع (العنف الحكومي) في معالجة الحالات السياسية التي تنذر بخطر ما. أضف إلى

كل ذلك أن الحقبة الأموية كشفت عن تراجع كبير في دور الخليفة في الاجتهاد الشرعي والفقهي. ربما لأن الخلفاء الأمويين عولوا كثيرا على المناورات السياسية والمالية، أو لأن قاعدة الفقه الإسلامي أخذت بالنمو والتوسع التدريجي، بحيث أن استصدار حكم شرعي أو فتوى شرعية بات يحتاج إلى جهد كبير ونوع من التضلع أصبح الخلفاء في شق بعيد عنه انغماسا في الأطر السياسية لعمل الدولة.

وواجهت السلطة الأموية جانب الرفض وعدم القبول من عدد كبير من الأتقياء والورعين الذين فضلوا الميل لصالح علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في صراعه مع معاوية : وفي مواجهة مثل هذه الحالة من الرفض عمل الأمويون على تدعيم شرعية وجودهم في سدة الحكم وتعزيز سلطاتهم السياسية المطلقة. فأشاعوا فيما يتعلق بجانب الشرعية حديث "الأئمة من قريش" وروجوا له كثيرا على المنابر وفي المجادلات السياسية، واستعانوا عليه بالشعراء أيضا[25] بما أسبغ على وجودهم في السلطة قدرا من المشروعية. ومن ناحية أخرى بدأ مفهوم السلطة ينحرف تدريجيا باتجاه إضفاء صفة القداسة على منصب الخليفة، حيث بدأ الشعراء ببث النعوت والأوصاف الدالة عليها من قبيل : المهدي وخليفة الله ومنار الهدى وخليفة الرحمن، وظهرت مثل هذه الألقاب على النقود التي سكّوها، ودارت على ألسنة الخلفاء في أحاديثهم[26]. ولأن منصب الخليفة يحمل في طبيعته أبعادا روحية متأتية من أن الخليفة قائم على أمر الدين، فإن ذلك ساعد على تأكيد طابع القداسة هذا حيث كان التدين الجانب الآخر الذي حاول الخلفاء الأمويون الاستعانة به لإثبات جدارتهم بالسلطة، فهم وإن لم يتدخلوا في شؤون المواطنين الدينية أدركوا طبيعة وجودهم على رأس دولة هي دينية بالأصل. فكان ذلك محفزاً لهم لبذل نشاط عسكري واسع في أطراف الدولة تحت راية الجهاد، حتى وإن كان ذلك من أجل معالجة معضلات سياسية داخلية أيضا، لكنه في المحصلة تم تحت مفهوم الجهاد في سبيل الله، مما أسهم في امتداد رقعة الدولة إلى أقصى اتساع

ممكن لها وتحت راية هؤلاء الخلفاء، ولابد أن ذلك مسجل لصالحهم، دينيا وسياسيا، وأسهم الشعراء مرة أخرى في جلاء صورة التدين لخليفة مثل سليمان بن عبد الملك[27] الذي أظهر شدة تمسكه بالسنة النبوية من خلال نص ولاية العهد الذي كتبه لعمر بن عبد العزيز[28]، وتصرف هشام بن عبد الملك بوصفه حاميا للدين ومحافظا على سلامة العقيدة من أية محاولات للزيغ والتشويه والتحريف. فأصدر أحكاما بإعدام عدد من أصحاب المقالات والآراء الدينية والمتهمين بمروقهم عن الدين[29]. وعلى الرغم من كل ذلك وعلى وجه العموم، فإنهم أخفقوا في إرضاء الشعور الديني للأمة، ولا سيما أن بعض المآسي المروعة اقترنت بذكرى عدد من الخلفاء الأمويين واستثمرت بوصفها مادة دعائية قيمة من قبل عدد من حركات المعارضة. وساعد على ذلك أيضا التنافر الذي كان يزداد وضوحا بين الخلافة الأموية وفئة الفقهاء والعلماء التي كانت ملامحها آخذة بالتبلور. وتجلت هذه المحاولة في ثورة ابن الأشعث التي كانت في إحدى سماتها ثورة الفقهاء. ويستثنى من كل ما تقدم حالة واحدة فقط، هي خلافة عمر بن عبد العزيز، الذي وصف بكونه الخليفة الراشد الخامس، إلا أن قصر خلافته لم يساعد على إدامة التحول الجذري الذي بدأه في بنية الخلافة الأموية.

وعملت الخلافة الأموية من ناحية أخرى على التأكيد المتكرر على مفهومي (الطاعة والجماعة)، وجرى إبرازهما كثيرا في الخطاب السياسي للخلفاء ولولاتهم، والعمل على إشاعة وترويج الأحاديث النبوية الشريفة ذات الصلة بهذا الشأن، وقد أجريت مقارنات واسعة بين الطاعة ولزوم الجماعة من ناحية والوقوع في الفتنة من ناحية أخرى، وما يترتب على كل منها من نتائج تتعلق بخصائص حياة المواطنين اليومية[30].

ومن ناحية أخرى تبنت الخلافة الأموية (الجبرية) فلسفة لها، وعموم الأنظمة الحاكمة تتبنى مثل هذه الفلسفة، بِعَدّها أسهل طريق لإثبات شرعية وجودها في الحكم[31] فأظهر معاوية القول بالجبر في خطابه السياسي، فخاطب جلساءه

بقوله : "لو لم يرَني ربي أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره" وإذا ما كانت له الغلبة في أمر ما خاطبهم بقوله : "كيف رأيتم صنع الله ؟" ناسبا أفعاله إلى الله تعالى[32]. واستنكر عبد الملك ابن مروان مقولات الحسن البصري في القدَر ونفي الجبر لأنها شكلت خطرا كبيرا على جبرية الأمويين السياسية، وكتب إليه طالبا توضيحات بهذا الخصوص وعن الأصول التي استقى مقولاته هذه منها[33] . وسار ولاتهم على هذا النهج، وروج له الشعراء أيضا[34]. إن خطورة فلسفة الجبر هذه تقود إلى اعتبار الخليفة غير مسؤول عن أفعاله، مع قدر كبير من الحصانة الشرعية التي سعى الخلفاء الأمويون إلى تأكيدها ليؤدي بالنتيجة إلى إسقاط رقابة الأمة على الخليفة التي هي مصدر سلطاته، ليصبح مصدرها إلهي مقدس. وهكذا يتجلى التباين الذي أصاب المفاهيم المتعلقة بالخلافة الأموية عن المفاهيم التي بلورتها الحقبة المعيارية : خليفة لا يستند إلى الشورى بمفهومها الشرعي، يحتل منصبه بالتوريث، مصون غير مسؤول، يستمد سلطانه من الله (تعالى) لا من الأمة، لم يعد يمارس دورا فقهيا ما على مستوى الشريعة الإسلامية، مستبد بسلطاته التي اتسعت تدريجيا لتصل حد الحكم بالموت على مناوئيه السياسيين، مع استرداد الروح القبلية لفاعليتها السياسية ليعني ذلك فيما يعنيه الاستناد إلى منطق السلطة القاهرة لا إلى منطق الإدارة في القيام بأمر الأمة.

ثالثاً : طبيعة السلطة العباسية

يعني الحديث عن خصائص السلطة السياسية للعباسيين، الحديث عن الكيفية التي فهم بها هؤلاء السلطة وطبيعة ممارستها لها وطبيعة المؤثرات التي وفدت من الحضارات الأخرى ولا سيما الساسانية، عن طريق الترجمة أو الاستلهام، لتسهم في صياغة قواعد الحكم العباسي وفلسفته السياسية. وتظهر خصائص الحكم العباسي من خلال مناقشة المسائل الآتية :

أ. البعد الديني

من الأسس المهمة التي استند إليها العباسيون في ادعائهم السلطة، فكرة (الحق) معتقدين في أنفسهم أصحاب حق شرعي في تولي منصب الخلافة لكونهم من بيت النبوة أولاً، ولأنه ميراثهم عن النبي ﷺ ثانياً[35]. ومثل هذا الادعاء أملى على الرعية طاعة تلقائية لا تقبل أي اعتراض مما رسخ الطابع الأوتوقراطي (الاستبدادي المطلق) للحكم. وعمل على تأكيد مثل هذه النزعة الشخصيات القوية للخلفاء العباسيين، ولا سيما في الحقبة التي امتدت بين 136 و227 هـ، وهي الحقبة التي تكثفت فيها ممارسات الخلفاء بشكل هائل، فعدا الصلاحيات السياسية والإدارية والعسكرية المألوفة، اتسع مدى ممارساتهم لأحكام الموت بحق الأفراد لأسباب سياسية أو دينية معيّنة وفرضها على المواطنين تحت كل أشكال القسر والقهر. وتجسد ذلك بأجلّ أشكاله في المحنة الخاصة بخلق القرآن؛ غير أن صورة الاستبداد هذه مالبثت أن اضمحلت بعد أن أخذ قادة الجند يفرضون هيمنتهم على مؤسسة الخلافة لا سيما في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. وضربوا بهذا الشأن أمثلة سيئة في التعامل مع الخلفاء، خصوصا بعد قرار عزلهم، فيفقدون حتى قيمتهم الرمزية ؛ عندها تكون الفرصة سانحة للقيام بكل عمل شنيع ضدهم ليصبح خيار الموت الأفضل أمام مثل هؤلاء الخلفاء. وفي هذه الحقبة لم يعد للخليفة سلطات أو صلاحيات حقيقية، إلاّ في استثناءات محدودة، وكان الأمر والنهي لهؤلاء القادة بالتعاون والتآزر مع البيروقراطية الإدارية التي اتسعت لتصبح عبئا ثقيلا على الدولة.

ومن أجل ترسيخ طابع القداسة في أذهان الناس سعى الخلفاء العباسيون إلى أن يضفوا على أنفسهم ألقابا ونعوتا خاصة، كان أبرزها :

* **سلطان الله** : استخدمه المنصور ليصف به سلطانه بقوله في خطبة له : «إنما أنا سلطان الله في أرضه...»[36] ولم يكن مثل هذا المفهوم غريبا عن

الأجواء السياسية والفكرية السائدة آنذاك. وكان الهدف من استخدامه إضفاء المزيد من الهيمنة والقوة على سلطان الخليفة، كما عنى إطلاق إرادة الخليفة بحيث لا تحدّها حدود لأنها باتت مستمدة ومجسدة لحرية الله (تعالى) وتجسيمها بين عباده، وباستغلال صفة تمثيله للشريعة في ميدان التطبيق.

* **ظل الله** : على الرغم من إطلاق بعض الباحثين لهذا اللقب على الخلفاء العباسيين على اعتبار أن ذلك مستقى من النظرية السياسية الفارسية التي عدّت الملك ظلاً لِ «أهُوارَا مَزْدَا» في الأرض[37]، فإنه لم ترد أية إشارة – على حد ما تقصيناه – تفيد أن العباسيين استخدموا هذا اللقب، غير أن بعض الإشارات أفادت استخدامه، ترجع إلى أوقات أقدم[38] .

* **خليفة الله** : استخدم هذا اللقب منذ مطلع الخلافة العباسية. وورد في الوثائق وجرى على الألسنة بمختلف المستويات[39] ليعني أن الخليفة هو القائم بأمر الله في تطبيق شرائعه على الأرض. كما أنه ومنذ أيام المعتصم ظهر الاقتران بين لقب الخليفة الشخصي وبين لفظ الجلالة فقيل : المعتصم بالله والواثق بالله والمتوكل على الله وهكذا حتى انقضاء الخلافة العباسية.

* **أمين الله** : لم يكن استخدام هذا اللقب شائعا كثيرا[40]. وجاء ليعني أن الخليفة مؤتمن على أموالهم وحقوقهم.

وفضلا عما تقدم فإن الخطاب الأدبي أضاف إلى الخلفاء أوصافا ونعوتا مستعارة من صفات الله (تعالى) أو أسماء ﷺ جعلت من هؤلاء الخلفاء شخوصا مقدسة. ومن الأمثلة الكثيرة على ذلك أن الخليفة : "الحبل الممدود بين الله وخلقه" و"المصطفى" و "مقامه العالي" وأن الله تعالى جعل الخلفاء "نورا يضيء للرعية ما أظلم عليهم"[41] ووصف أحد الشعراء الرشيد بقوله :

لما رأتك الشمس طالعة   سجدت لوجهك طلعة الشمس[42]

وقول أبي العتاهية فيه أيضا:

قد دعوناه نائيا فوجدناه   على نأيه قريبا سميعا[43]

ومن المفارقات الغريبة ما وصف به الصولي الخليفة المتقي الذي جسد أكثر من غيره ضعف الخلافة العباسية فقال فيه:

وقاك الذي سمّاك متقيا   فأنت عماد الدين ليس يزول

أديل بك الإسلام فازداد عزه   فأنت من الدهر الغشوم تديل[44]

وادعى الجاحظ من جانبه أن الخلفاء معصومون[45]، الأمر الذي تقاطع كثيرا مع فكره الاعتزالي. ذلك الفكر الذي كان حذرا تجاه عصمة الأنبياء فكيف بمن سواهم. ومنذ القرن الثالث للهجرة أشير إليهم بـ "صلوات الله عليهم" وبأنهم "الشجرة المباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء"، وأنهم "بنور الخلافة يشرقون وبلسان النبوة ينطقون"[46]. وتضمن خطابهم - الخلفاء - السياسي أحاديث كثيرة عن دورهم في القيام بأمر الدين والذوذ عنه، وأن الله تعالى جعلهم قوام أمر الدين وإعزازه[47]. كما أبرز هؤلاء الخلفاء من المظاهر ما أضفى عليهم هالة من التفخيم الروحي مثل ارتداء بردة الرسول ﷺ وغيرها مما نسب إليه من ميراث، والظهور بها ولا سيما في المناسبات الدينية والأحداث الكبرى[48]. ومثل كل هذه المواصفات والخصائص أحاطت الخلفاء بهالة من التقديس والتعظيم. أظهرتهم وكأنهم فعلا أنصاف آلهة. فعندما يحاط الحكم ذو الطبيعة الملكية الوراثية أو الفردية بمثل هذه الأوصاف، ويكون بعضها ذات منحى أسطوري، يظهر الحكام وكأنهم من غير طينة البشر، سبكوا من غير معدنهم، وبالتالي فإن الخارج عليهم إنما يكون قد خرق جانبا من المقدسات الدينية.

ب. الصراع بين الكتّاب والفقهاء

مع قيام الدولة العباسية وظهور منصب الوزارة، أخذت فئة الكتّاب والموظفين (البيروقراطية الإدارية) بالنمو والتضخم بشكل كبير، حتى اختنقت

الحكومة تحت وطأة أعدادهم المتزايدة، فباتت في نهاية هذه الحقبة عاجزة وغير فعالة، ومن ناحية أخرى عملت هذه الفئة على بعث ونقل تقاليد الحكم الساساني، ليصبح النموذج الساساني متّبعا في نظم العمل الإدارية والحكومية والسياسية، خصوصا أن غالبية هؤلاء انحدروا من أصول فارسية[49] فقد وقف على رأس الحكم الساساني ملك لا يردّ له أمر ولا ينتقد بحال، أضفت عليه الزرادشْتِية صفة القداسة، وأحاط هذا الملك نفسه بمظاهر الأبهة والجبروت وعاش منعزلا عن رعيته، وتمتع بقدرة كبيرة على إصدار أحكام الموت والحياة بحق الأفراد، وليس أفراد الرعية سوى عبيد له[50]، فانصبت جهود الكتّاب على سحب هذه الصورة لإسقاطها على سلطة الخلافة العباسية، كما عملوا على تجاهل مظاهر الدين الإسلامي، مبتدئين بالطعن في القرآن الكريم، والحكم عليه بتناقض آياته، ثم تكذيب السنن والآثار والأخبار النبوية والاستهانة بمن نقلها وآمن بها[51].

وعندما سعى الخلفاء العباسيون إلى محاولة تأطير الدين وقولبته بما يكسبهم مزيدا من القداسة والشرعية، جُوبه ذلك بمقاومة الفقهاء الذين سعوا في الوقت نفسه إلى الحفاظ على استقلالية عملهم ليكون الفقيه مسؤولا في عمله وتفكيره واجتهاده، أمام نفسه لا أمام السلطة، الأمر الذي قاد إلى احتدام النزاع بين الطرفين وبلغ ذروته في سعي المأمون لفرض عقيدة الاعتزال على الفقهاء والمحدّثين وغيرهم بعد أن تبناها رسميا. ولما أوقف المتوكل هذا المسعى، أضفى الفقهاء والمحدّثون عليه مكانة كبيرة حتى عدّه بعضهم مميزا من بين خلفاء الدولة الإسلامية قاطبة لإحيائه السنة النبوية التي وقف المعتزلة إزاءها مواقف متشددة جدا، وذهب البعض إلى أن زمزم قد غارت يوم قتله[52]. كما أن الفقهاء من جانبهم حاولوا أيضا ممارسة دور رقابي على السلطة، ليس في إطار عمل رسمي أو في مؤسسة بحد ذاتها، ولكن من خلال ممارساتهم وعلاقاتهم اليومية وما قدروا عليه من فرص أتاحت لهم إبداء ملاحظات كانت صارمة وقاسية في أحيان كثيرة. وفي ذلك أمثلة عديدة تتعلق بما قام به الفقهاء أمثال سفيان الثوري

وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وغيرهم. لذلك بدا أن ثمة صراعا محتدما بين كل من الكتّاب والفقهاء حاول فيه كل منهما أن يضفي على السلطة السياسية للدولة الطابع الذي رآه مناسبا، فسعى الكتاب إلى أن يكون الخليفة مستبدا وفرديا، فذلك يحقق رغباتهم في سلطة فورية عاتية يكونون هم جزءا منها. في حين سعى الفقهاء إلى تقييد سلطة الخلافة بضوابط الشريعة وأحكامها وأخلاقيات الحكم في الإسلام القائمة على الحق والعدل والشورى وما إلى ذلك. وفي المرحلة الأولى من هذا الصراع حاول الخلفاء تحقيق نوع من التوازن بين الكتلتين. لكن الأمر انتهى إلى تقبل مفهوم الفقهاء للسلطة، وإن لم يكن ذلك أكثر من أمر شكلي[53] لأن ذلك جاء على عتاب ضعف مؤسسة الخلافة وتدهورها ولا سيما بعد مقتل المتوكل واستبداد المؤسسة العسكرية بالسلطة الحقيقية التي لم يعد للخلفاء في ظلها دور حقيقي في القيام بشؤون البلاد.

وفي الإطار العام لهذا الصراع، أفلح الكتّاب في نقل الكثير من سياقات العمل الحكومي والرسوم التي كانت متبعة في البلاط الساساني إلى بنية السلطة العباسية، فأضفت عليها مظاهر الأبهة والفخامة والترفع من خلال السياقات التي مورست داخل البلاط، ومن خلال بناء هيكل إداري بيروقراطي يتربع الخليفة على رأسه بسلطاته المستبدة، ولكن من ناحية أخرى وتحت تأثير الفقهاء، يُعدّ الخليفة أحداً من المسلمين يخضع مثلهم لأحكام الشريعة الإسلامية، ولا يسمُو عليها. وبمثل هذه المزاوجة ظهر نظام الحكم العباسي.

ج. مِلكية الرقاب والأموال

تحدث الخليفة المقتدر في إحدى المناسبات عمّا ملّكه الله إياه من الدنيا بوصفه خليفة[54] ليعبر عن الفكرة التي تبلورت في تصورات الخلفاء العباسيين في أن الخلافة ملكتهم الدنيا، فغدا كل شيء مِلك أيديهم، وأنهم يملكون رقاب الناس وأموالهم، ولهم فيها حق التصرف بما شاءوا. أما بصدد الأموال، فثمة إشارات لا تحصى أفادت أنهم تصرفوا بالأموال بطريقة عبرت عن إرادتهم

المطلقة في هذا الجانب. وعلى النحو الذي رأوا أنه الكفيل بإشباع رغباتهم الخاصة، من بناء قصور وشراء جَوار وتملك جواهر وما إلى ذلك، كما أنهم أغدقوا الأموال بسخاء لا يجارى في كثير من أمثلته على كل من اتصل بهم. وامتدت مثل هذه السلطات لتشمل التحكم بالرقاب أيضا، الأمر الذي حكاه الجاحظ في إحدى رسائله[55]، وهو ما أكدته الممارسات العملية في مناسبات وظروف عديدة. لكن – ومن الناحية الموضوعية – لا بد من التريث قليلا قبل التسليم بالصورة التي رسمتها المصادر ولا سيما المتأخرة منها، وأخذت عند بعض الباحثين الذين روجوا لها طابعا أسطوريا: فروايات ابن واردان صورت الرشيد وكأنه يصرخ بين الحين والحين : «سيف ونطع»[56] ثم تطرف بعض الباحثين قليلا فأشار إلى أن الإعدامات كانت مظهرا مميزا للإدارة العباسية وعلى النمط الفارسي في ممارسة السلطة، وأن الجلاد الشاهر سيفه على الدوام والنطع الجلدي المستدير الذي ضربت عليه الرقاب كانا من أهم مستلزمات البلاط وملاصقين لعرش الخليفة[57]. ولا يخفى على أحد أن مثل هذه الصورة مستقاة من (أساطير) ألف ليلة وليلة. والواقع أن صلاحيات إصدار أحكام بالموت والحياة توسعت كثيراً في ظل الخلافة العباسية، ولا سيما تجاه المناوئين السياسيين. وعبرت عدة حالات عن قسوة شديدة في تنفيذ هذه الأحكام، ولأسباب هشة في بعض الأحيان[58]. وإلى جانب ذلك فإن هؤلاء الخلفاء مارسوا سياسة العفو والتسامح تجاه الأشخاص والجماعات التي انتظرت أحكاما بالموت. وعموما ظهر هؤلاء الخلفاء – العباسيون – وكأنهم واهبو الحياة أو مستلبوها من أصحابها بَيْد أنهم إذا كانوا قد أسرفوا في الأموال، فإنهم لم يسرفوا بنفس القدر في الدماء.

د . أسس علاقة العباسيين بالرعية

أقام العباسيون هيكلهم الإداري على جيش من الموظفين، على رأسه الوزير وعدد من المساعدين (رؤساء الدواوين) وبتقاليد عمل ساسانية أظهرت الطابع الفردي المستبد للخليفة، فأُقيم حجاب يعزل الخليفة عن العامة، وأغلقت أبواب

القصور دون الناس، ليكون الوزير هو الوسيط بين الطرفين. هذا الوزير الذي نما نفوذه فبلغ حدا كبيراً في عصر الرشيد مثلا.تسرب الفساد إلى هذا الجهاز الإداري ليلحق الأذى والظلم والجور بالرعية، الأمر الذي تعرض له أبو يوسف في كتاب «الخَراج» وأفصح عنه إفصاحا واضحا، ونبه الرشيد إلى ضرورة تجاوزه. كما أن مظاهر الهيبة التي ضربت حول الخلفاء العباسيين كان لها صدى في قلوب الرعية فأضفت الجبروت على السلطة، مما حدى بعدد كبير من الفقهاء والمحدّثين والزاهدين والأتقياء إلى إطلاق صفة الظلم والجور على الخلفاء وكشفوا لهم عن ذلك مباشرة فيما وعظوهم به من مواعظ[59]، وتجرأ أفراد من الرعية ليعلنوا عن ذلك أيضا أمام الخلفاء بصورة مباشرة أو غير مباشرة أو ليتحدثوا به فيما بينهم[60]. وأجمع الفقهاء على أن بعض إجراءات هؤلاء الخلفاء هي"ظلم عظيم وحرام وفسق"[61].

وشكل (الاحتجاب) أحد مظاهر العلاقة بين الخلافة العباسية ورعيتها. خصوصا وأن التجربة التاريخية أملت على المنصور مثل هذا الاحتجاب. فاغتيال عدد من الخلفاء في مراحل سابقة، ومواجهته خطر حركة الراوندية في الكوفة، دفعه إلى التفكير جديا في بناء عاصمة توفر له مقومات الأمن والسلامة، ثم اقتناعه أو إقناعه بضرورة إخراج الأسواق ومن فيها من العامة من مدينته المدورة التي أصبحت بمثابة (مدينة ملكية) ضمت الخليفة وكبار موظفيه وحاشيته وحرسه. فغدت أسوار المدينة وأبوابها الحصينة وهذا الحشد الكبير القائم على رعايته وخدمته وحراسته حائلا دون وصول أحد من أفراد الرعية إلى حضرته حتى بات الحاجب الخاص بالخليفة من أبرز شخصيات ذلك العهد. وبولغ في عدد الحجاب الذين زادوا بطريقة مذهلة حتى بلغوا جيشا تعداده – في أواخر هذه الحقبة – أربعمائة وثمانين حاجبا[62] تناوبوا على أبواب الخليفة، فكان هذا النظام الصارم من الأمور الذي استعصى على العامة اختراقه للوصول إلى الخليفة. ومن ناحية أخرى فإن الطبيعة الوراثية للسلطة، رسخت وبشكل متزايد

لدى أصحابها هالة من التقديس والتفخيم أقصت الحاكم عن مواطنيه ليصبح اقترابهم منه صعبا للغاية لأن هذا التوريث يولد إحساسا لدى الأفراد المعنيين به، بأنهم أسمى وأرفع من غيرهم بل يختلفون بالنوع عنهم[63] كما أملى ذلك رسوما وتقاليد خاصة مارستها الرعية مع حكامها من قبل تقبيل الأيدي والأرجل والأرض بحضرة هؤلاء الخلفاء زادت كلها من إحساس الرعية بالخضوع والتابعية لسلطة الخليفة.

وكانت البيعة مظهرا آخراً من مظاهر العلاقة بين الخليفة والرعية. وإذا كانت هذه البيعة في مراحلها الأولى دالة على عقد رضائي يتضمن ما يمكن أن يكون التزامات متبادلة، فإنها بدت هي الأخرى دالة على التابعية والخضوع والطاعة شبه المطلقة للخليفة حتى وإن استعين عليها بالإكراه والقسر. ولا سيما أن البيعة لازمتها أيمان غليظة أيام معاوية ثم استحلفهم عبد الملك ابن مروان بالطلاق والعتاق. استمرت هذه الأيمان وازدادت شدة وتوكيدا أيام العباسيين أيضا[64] لتعبر كلها عن محاولة تكبيل الرعية بأعباء وقيود ذات طبيعة قدسية ملزمة –الأيمان– ليس من السهل خرقها. مثال ذلك البيعة التي بويع بها الخليفة المعتز حيث تضمنت بنودها الفقرات الآتية[65] :

1 – أن يبايع الناس طائعين لا مكرهين (كذا) معتقدين لما يقومون به. وأن يوافق ذلك النية والسريرة. ومراعاة حق الله في مضمون البيعة وليس لأحد أن يشك أو يداهن في صحة وشرعية توليه الخلافة. علما أن المعتز فرض نفسه على الخلافة بمعونة القادة الأتراك تحت ظروف خاصة كان الخليفة الشرعي (المستعين) مازال فيها على قيد الحياة يقاتل عن منصبه هذا. ومن الناحية الشرعية لا يحق للمعتز فعل ذلك.

2 – السمع والطاعة للخليفة والاستقامة له ومناصحته في السرّ والعلانية، ومساندته بموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه.

3 – القسم بأيمان غليظة بعدم نكث البيعة وهي بإيجاز : أن ينفق في سبيل الله جميع ما يملك من مال وعقار، ويعتق جميع عبيده وإمائه، ويطلّق جميع نسائه طلاق الحرج، هن ومن يتزوج بعدهن إلى "ثلاثين سنة"، ومن ينكث البيعة بريء من الله ورسوله وهما بريئان منه.

هذا دون أن يتعهد الخليفة بتقديم أي عرض أو ضمان لحسن سياسته تجاه الرعية. وعليه فإن هذه البيعة ليست سوى تقييد للرعية بالبقاء على الطاعة والولاء والنصرة للخليفة تحت أية ظروف. ومن أجل تعزيز مفهوم الطاعة هذا، بوجه عام، جرى التأكيد على تفسير معين لأولي الأمر الوارد في الآية[59] من سورة النساء وأن المقصود بهم(الأمراء) حيث روج الأدباء والمثقفون لمثل هذا التفسير، وبيان أن الطاعة ملزمة في كل الأحوال حتى أصبحت هاجسا من الخوف راود البعض باستمرار، الأمر الذي عزز طابع الاستبداد لدى الخلافة العباسية.

ثم ترافق مع كل هذا نمط العلاقة القائم على العبودية لا على الرعوية، حتى أصبحت الدولة رمزا للعبودية. ومما عزز هذا النمط أن الكثير من الذين اتصلوا بالخلفاء، سواء من أفراد الحاشية أو من كبار موظفي الدولة أو من أناس عاديين قدموا أنفسهم بوصفهم (عبيدا) للخليفة[66]. وعلى هذا السبيل رد أبو يوسف الفقيه وقاضي القضاة، شهادة جعفر البرمكي ولم يقبل بها، لأنه سمعه يقول للرشيد : "أنا عبدك ..." وشهادة العبيد مردودة[67]. ولا ريب في أن هذا النمط من العلاقة ليست له أية جذور عربية أو إسلامية. ففي القيم العربية لا يسع العربي أن يقدم نفسه عبدا. وهو بالنسبة لشيخ القبيلة ند مكافئ. وفي القيم الإسلامية، فإن عبودية الإنسان لا تجوز إلا لله تعالى الواحد الأحد. وعليه فإن هذا النمط من العلاقة مقتبس من بنية العلاقات الاجتماعية والسياسية السّاسانية، مع أنه لا بد من التنبيه إلى أن مثل هذا النمط برزت له بوادر أولى محدودة في ظل الخلافة الأموية، وتحت ظروف خاصة فبعدما خلع أهل المدينة طاعة الخليفة يزيد بن

معاوية، جرى اقتحام المدينة عسكريا، ثم طلب قائد الجند إلى سكان المدينة أن يبايع كل منهم على أنه : "عبد قَن لأمير المؤمنين إن شاء أعتقه وإن شاء استرقه" [(68)] أي أن ذلك كان نتيجة غير عادلة لمعركة عسكرية، أوغل فيه قائد الجند في الانتقام من أهل المدينة بهذه الطريقة، فهي لم تكن نمط علاقة آنذاك، لكنها تحولت إلى النمطية تحت حكم الخلاقة العباسية حتى بات الاتصال بالسلطة دالاً على هذه العبودية لها. فقد استشار شخص ما الناسكَ والزاهد المعروف محمد بن السماك حول رأيه في العمل مع السلطان فرد عليه بما يدل على رفض هذا العمل : " يا أخي إن استطعت ألا تكون لغير الله عبدا، ما وجدت من العبودية بُدّا، فافعل"[(69)]. إن منطق العبودية هذا مناف لمنطق الرعوية الإسلامي القائم على الصلة الحميمة بين الراعي والرعية ليشكل بذلك ابتعادا آخر في خصائص السلطة السياسية للخلافة العباسية عن الحقبة المعيارية المتمثلة كما بينّا آنفا في السيرة النبوية والخلافة الراشدة.

لقد مثلت الخصائص السياسية لسلطة الخلافة العباسية ابتعادا أكبر من الحقبة السابقة – الأموية – عن الحقبة المعيارية. وتجسد الابتعاد في عملية استثمار البعد الديني لإكساب الخلافة مزيدا من القداسة الدينية يجعل أي محاولة للخروج عليها خروجا عن مقدسات دينية. ومثل هذا التصور لم يكن معهودا في ظل الخلافة الراشدة. ومن ناحية أخرى فإن الكثير من السياقات ورسوم الحكم السّاساني انتقلت إلى البلاط العباسي لتضفي عليه قدرا كبيرا من الأبهة والفخامة والجبروت ومن ثم الاستبداد الفردي المطلق وذلك عن طريق الكتّاب والموظفين الإداريين. ثم ظهرت الخلافة العباسية بمظهر المالك لرقاب الناس وأموالهم وهو مفهوم يكاد يكون إقطاعيا بالدرجة الأولى عبّر عن الهيمنة المادية الكلية وعلى كل شيء بحيث بات الرعايا عبيدا للسلطة السياسية ولا سيما ذروتها المتمثلة في الخلافة، وهذه أمور لم تكن هي الأخرى معهودة في الخلافة الراشدة.

الهوامش والمصادر

1) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهديه، ترجمة : جليل حسن الإصلاحي (دمشق : 4، 19) 31-32، محمد عبد القادر أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام (عمان : 1980) 21، محمد جلال شرف : خصائص الفكر السياسي في الإسلام (الإسكندرية : 1975) 64، محمد طه بدوي: حق مقاومة الحكومة الجائرة (القاهرة : د:ت) 21، ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول (بيروت : 1977) 15،

Nasim Hasan Shah, *Islamic Concept of State*, Hamdard Islamicus, Vol. XVI, N° 1 (1993), p. 8.

2) يوسف /40.

3) أبو الأعلى المودودي، 31.

4) الباقلاّني : التمهيد، تحقيق : محمود محمد الخضيري (القاهرة : 1947) 184، انظر أيضا : Nasim Hasan Shah, p. 8. Tirton, *Islam* (London : 1966), p. 109.

5) غارودي : الأصوليات المعاصرة، ترجمة : خليل أحمد خليل (باريس : 1992) 78.

6) النجم / 3 - 4.

7) الحشر /7.

8) النساء / 64.

9) انظر بشأنها ابن هشام : السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت : د. ت)501/1.

10) انظر بشأنها : المصدر السابق، 656/2، وما بعدها.

11) انظر الدامغاني : قاموس القرآن، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل (بيروت:1977) 162.

12) صحيح مسلم بشرح النووي (بيروت 1972)، 231/12.

(*) وردت في كتب الحديث وعلى لسان الرسول ﷺ تسميات عديدة للمنصب الذي تمت بموجبه إدارة شؤون المسلمين بعد وفاته ﷺ وهي : إمام، خليفة، أمير، راعٍ، والٍ. انظر : البخاري، صحيح البخاري (مصر: د/ت)، 77/9 وما ورد بعدها ، مسلم ، 199/12 وما بعدها. بيد أنه لا بد من التدقيق عند تداول هذه التسميات قبل التسليم بها. إذ ربما ورد بعضها على سبيل إسقاط مفردات عصر الراوي على الحديث الذي رواه من باب جواز رواية الحديث للمعنى. مثال ذلك الحديث الذي رواه مسلم عن جابر بن سمرة بطرق عدة وجاء فيه : "أن هذا الأمر لا ينقضي

حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة" (201/12) في حين رواه البخاري بطريق آخر عن جابر بن سمرة أيضا وجاء فيه نفس اللفظ ولكن الإثني عشر خليفة جاء اللفظ «اثنا عشر أميرا» (101/9) وبما أن البخاري كان أكثر تشددا من مسلم في شروطه كان لا بد من ترجيح روايته وهو ما ينطبق مع واقع الحال في أيام الرسول ﷺ إذ كانت لفظة أمير أكثر تداولا لكثرة الغزوات والسرايا ومجمل النشاط العسكري فكانت ألفاظ أمير الجيش وأمير السرية وأمير الكتيبة شائعة التداول.

13) محمد عابد الجابري : العقل السياسي في الإسلام (بيروت : 1990) 136، عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي (بيروت: 1962)، 145، محمد أحمد خلف الله : مفاهيم قرآنية (الكويت : 1984) 68.

14) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، تحقيق : محمد زهدي النجار (القاهرة : 1966) 20.

15) ابن سعد : الطبقات الكبرى (بيروت : 1957) 183/2، ابن هشام ، 685/2.

16) القرطبي : بهجة المجالس، تحقيق : محمد مرسي الخولي (القاهرة : د. ت) 331/1.

17) ابن سعد 199/3-200، الطبري : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق : محمد أبو الفضل (بيروت: د. ت) 428/3-444.

18) محمد عمارة : الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية (بغداد : 1984) 23، 25.

19) المتقي: كنز العمال (حيدر آباد : 1954) 147/3.

20) أبو طالب المكي : علم القلوب، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا (القاهرة : 1964) 77.

21) سانتيلانا : القانون والمجتمع، في : تراث الإسلام، بإشراف توماس أرنولد. ترجمة جرجيس فتح الله (بيروت، 1978) 428.

22) رسالة في بني أمية، في : جمهرة رسائل العرب لأحمد زكي صفوت (القاهرة : 1937) 63/4.

23) الإبشيهي : المستطرف من كل فن مستظرف (القاهرة : 1952) 87/1.

24) انظر حول ذلك : الطبري، 253/5-270.

25) انظر بحسب تتابع الأفكار : أحمد بن حنبل، المسند، (القاهرة : 1313 هـ) 94/4، البخاري: صحيح البخاري (القاهرة : د. ت) 218/4، الطبراني : المعجم الكبير، تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي (بغداد : 1988) 311/19، الذهبي : سير أعلام النبلاء، تحقيق محمد أسعد طلس (القاهرة : د. ت) 162/3، الترمذي : صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن المالكي (القاهرة : 1934) 72/9، الفرزدق : شرح ديوان الفرزدق، شرح جيمس سايمز (بغداد : د. ت) 194.

26) انظر بحسب تتابع الأفكار : الفرزدق، 109، 174، 194، جرير : شرح ديوان جرير، شرح محمد اسماعيل الصاوي (دمشق/بيروت : د. ت) 34/4، 35، 147، حسان علي حلاق : تعريب النقود والدواوين (بيروت/القاهرة : 1978) المسعودي : مروج الذهب (بيروت : 1983) 43/3، القيرواني : زهر الآداب، تحقيق : محمد علي البجاوي (القاهرة : 1953) 73/1، الوطواط: غرر الخصائص (بيروت : د. ت) 154.

27) الفرزدق، 83، 176.

28) القلقشندي : صبح الأعشى (القاهرة : د. ت) 9/360-361.

29) محمد عبد الحي شعبان : صدر الإسلام والدولة الأموية (بيروت : 1983) 160.

30) انظر بحسب تتابع الأفكار : الأصفهاني : مقاتل الطالبيين، بإشراف إبراهيم الزين (بيروت : 1916) 69، ابن حنبل، 96/4، الطبراني، 289/19، 315، 334.

31) بوتول : علم الاجتماع السياسي، ترجمة : خليل الجر (جونيه : 1972) 40.

32) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة، في : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، جمعها فؤاد سيّد (تونس : 1974) 143.

33) رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق محمد عمارة (القاهرة : 1917) 82.

34) انظر بحسب التتابع : الطبري، 285/5، جرير : ديوان جرير، 415، 474.

35) انظر حول ذلك خطبة المنصور في تاريخ اليعقوبي (بيروت : د.ن) 350/2، وخطبته في مروج الذهب، 301/3.

36) البلاذُري : أنساب الأشراف، تحقيق عبد العزيز الدوري (بيروت : 1978) 286/3، ابن قتيبة : عيون الأخبار (القاهرة : 1964) 2/1-2، الطبري، 89/8.

37) Samadi, *Some Aspects of the Theory of the State and Administration under the Abbasids,* Islamic Culture (April : 1955), p. 124.

38) البلاذري : أنساب الأشراف، تحقيق جوانين (القدس : 1936) 354/5، المتقي : كنز العمال، 448/5، الابشيهي، 88/1.

39) انظر : اليعقوبي، 433/2، رسائل سعيد بن حميد، 80، علي بن الجهم : ديوان علي بن الجهم، تحقيق خليل مردم بك (بيروت : 1959) 9.

40) البحتري : ديوان البحتري، شرح وتحقيق حسن كامل (القاهرة : د. ت) 2267/4.

41) انظر على التوالي : الطبري، 170/9، 268/8، القلقشندي، 31/7، أبو يوسف، الخراج، نشَره قصي محي الدين الخطيب (القاهرة : 1936) 5.

42) المرتَضَى : أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم (القاهرة : 1945) 146.

43) الأصفهاني : الأغاني، تحقيق سمير جابر (بيروت : 1987) 141/3.

44) أخبار الراضي والمتقي، تحقيق : هيورث (بيروت : 1979) 189.

45) الجاحظ : مجموعة رسائل (القاهرة : 1324 هـ) رسائل مناقب الترك، 8.

46) انظر على التوالي : الطبري، 223/9، اليعقوبي، 408/2، الوطواط، 146.

47) انظر : اليعقوبي، 35/2، الطبري، 631/8، 634، المسعودي، 293/3، القلقشندي، 363/9.

48) انظر : مسكويه : تجارب الأمم، تحقيق أمدروز، مصور عن طبعة القاهرة : 1914، 236/1، مؤلف مجهول : العيون والحدائق، تحقيق نبيلة عبد المنعم (النجف : 1972) ج 4، ق 255/1، عبد العزيز الدوري : النظم الإسلامية (بغداد : 1988) 46.

49) Berrard Lewis, *Government, Society and Enonomic Life...*, in : (Cambridge Medieval History, Vol. 4, p.) ed. Hussey (Cambridge : 1966), p.641.

50) عبد العزيز الدوري، 52.

51) الجاحظ : ثلاثة رسائل، تحقيق : يوشع فنكل (القاهرة : 1382 هـ) 42-43.

52) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد (بيروت : د. ت) 172/7.

53) مونتگومري واتْ : الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي (بيروت : 1980) 94-95، انظر أيضا :.Watt, *What is Islam* (London : 1968), p. 127.

54) الثعالبي : الإعجاز والإيجاز (بغداد / بيروت : د. ت) 89.

55) الجاحظ : مجموعة رسائل، 165.

56) ابن وادران : تاريخ العباسيين، تحقيق المنجي الكعبي (بيروت : 1993) 135-136.

57) انظر ذلك في : غودفروا : النظم الإسلامية، ترجمة فيصل الساير وصالح الشماع (بيروت : 1916) 128، نيكلسون : تاريخ الأدب العباسي، ترجمة صفاء الخلوصي (بغداد : 1967) 25، برهان الدين دلو : مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي (بيروت : 1985) 382، وأيضا : Samadi, *Some Aspects of the Arab-Iranian Culture*, Islamic Culture (oct, 1952) pp. 40-41.

58) انظر : الطبري، 548/7، التنوخي : الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي (بيروت : 1978) 87/4، ابن أعثم : كتاب الفتوح (بيروت : د. ت) 277/8، الدلجي . الفلاكة والمفلوكون (بغداد : د. ت) 136.

59) انظر : الدينوري : الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة : 1960) 385، الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة (القاهرة : 1967) 177، المرتضى، 174/1، الخطيب البغدادي، 298/2.

60) انظر : القزويني : آثار البلاد (بيروت : 1960) 254، القيرواني : جمع الجواهر تحقيق محمد علي البجاوي (القاهرة : 1935) 19، ابن عربي : محاضرة الأبرار (بيروت، 1968) 148/1، ابن قتيبة : عيون الأخبار، 23/1، ابن عبد ربه : العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين (بغداد : 1967) 152/6-154.

61) ابن حزم : مراتب الإجماع (بيروت : 1980) 141

62) الهمذاني : تكملة تاريخ الطبري، ملحق بالجزء الحادي عشر من تاريخ الرسل والملوك للطبري، 305/11، الذهبي : العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدين المنجّد (الكويت : 1966) 203/2.

63) ماكيفر : تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب (بيروت : 1966) 64.

64) انظر : اليعقوبي، 17/2، السيوطي : الوسائل في مسامرة الأوائل، تحقيق محمد أسعد طلس (بغداد : 1950) 98-99، ابن المعتز : ديوان ابن المعتز (بيروت : 1961) 495، التنوخي: المستجاد في فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد علي (دمشق : 1946) 199، القيرواني : جمع الجواهر، 25.

65) الطبري، 284/9 – 286.

66) انظر : ابن بكار : الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد : 1972) 134، ابن وادران، 321، 515، الصقلي : السلوانات، مراجعة أبو نهلة أحمد بن عبد الحميد (القاهرة : 1978) 39.

67) ابن واردان، 103.

68) الزبيري : نسب قريش، تحقيق ليفي بروفنسال (1953) 371.

69) الأصفهاني : محاضرات الأدباء (د. م : د. ت) 189/1.